GIACINTO PLESCIA

ONTOLOGIA DELLA PHYSIS

Collana **Koiné** *(filosofia)*

Montedit

GIACINTO PLESCIA

ONTOLOGIA DELLA PHYSIS

Tesi per il Corso di Perfezionamento in "Scienza e Filosofia:
Temi di Epistemologia Generale e Applicata"
Tutor: Prof. Sergio Givone
Direttori: Proff. Paolo Parrini - Roberta Lanfredini
Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Firenze
a.a. 2003-2004

GIACINTO PLESCIA
ARCHIVIO

Collana **Koiné** *(filosofia)*

Montedit

Collana **Koiné** *(filosofia)*

Ontologia della Physis

di Giacinto Plescia

I edizione
© Copyright 2007, Giacinto Plescia
© Copyright 2007, Montedit
piazza Codeleoncini, 12 - 20077 Melegnano (Mi)
Tel. 02.98.23.31.00 - 02.98.23.31.05
Fax 02.98.35.214 (autom. 24 ore)
e-mail: editrice@montedit.it
http://www.montedit.it

INDICE

Cap. 1 - L'Assenza di Fondamento. I Paradigmi della Temporalità: il "Tempo Immaginario" pag. 7

Cap. 2 - La Storia Mitica ed Ontologica del Mito della Physis " 15

Cap. 3 - Un "Attrattore Strano" nella Crisi della Concezione Progressiva " 19

Cap. 4 - Temporalità Lineare, Caotica ed "Immaginaria". Crisi dei Fondamenti: Struttura Ontologica della Mathesis e Ontologia della Physis " 23

Bibliografia essenziale " 35

Nota biografica " 37

CAP. 1

L'ASSENZA DEL FONDAMENTO. I PARADIGMI DELLA TEMPORALITÀ: IL "TEMPO IMMAGINARIO"

Il pensiero filosofico, la ragione classica sono stati costretti ad abbandonare le "grandi narrazioni" di fronte alla "nuova" scienza; ma, solo con Heidegger, la natura (=fusis) ha in sé la stessa essenza del "chaos": si è in presenza di una visione del mondo governato dall'assenza del fondamento o da una temporalità caotica (=wildniss).

L'ordinato, il lineare, lo stabile, abbandonano, con Heidegger, la filosofia.

Nel pensiero calcolante si eventua l'indicibile, l'impredicibile. Sul versante scientifico: da Euclide ad Hilbert, al fondo della scienza matematica, c'è stata la speranza di poter decidere sulle asserzioni concernenti i numeri interi se fossero vere o false.

Con Gödel, nel 1931, il disegno hilbertiano va a gambe all'aria.

Il teorema gödeliano mostra che ci sono asserzioni formulate in modo esatto per le quali non si può mostrare né che sono vere né che sono false: c'è incompatibilità tra rigorosità e completezza.

Il teorema di Gödel è il grimaldello della "crisi della ragione", dei fondamenti, del soggetto.

La crisi dei fondamenti è ancora presente nel futuro della mathesis, ma nessuno si è inoltrato nel sentiero interrotto della crisi della fondatezza della matematica.

La noematica godeliana ontologica annulla le paradossalità categoriche della metafisica influente, ininfluente ed eventua il sentiero della sinestesia con il pen-

siero poetante.

L'ontologia godeliana può essere in sinestesia con il pensiero ontologico poetante, quale grund, fondatezza.

La singolarità della prova ontologica godeliana, disvela l'essenza della fondatezza metaontologica in relatività con la poiesis.

La noesis si getta nell'abgrund, nell'abisso dell'essere, oltre la metafisica influente.

La sinestesia tra il pensiero ontologico e l'ontologia godeliana della mathesis eventua la disvelatezza della verità ontologica.

Di fronte al "knowledge" ed al "general intellect" non si impone più la semplice energia (=argon") esclusa da implicazioni intellettive.

Nasce l'intelligenza "altra" vale a dire in possesso di sapere-sapienza, avviene così il passaggio dall'"argon" alla "technè".

Il "knowledge" non appare più subordinante, coercitivo, ma suadente, giocoso, seduttivo, pervasivo: la sua pervasività si insinua in ogni aspetto dell'esistenza: istituzioni, cultura, scienza, immaginario.

Il potere immateriale ed i sistemi informatizzati creano quella "differenza" che farà implodere, tra la fine degli anni '80 e l'inizio dei '90, interi paradigmi culturali.

Sia la filosofia, sia la scienza ma anche la letteratura (Proust) nell'ultimo secolo hanno affondato lo sguardo sul problema del tempo.

La classica visione del tempo procede per spostamenti progressivi e lineari: di Bergson è la nozione del tempo fondata sulla metafora dello srotolamento del passato verso il rotolamento del futuro; di Heidegger, la metafora del "sentiero" che sale sulla montagna: si passa dall'immagine bidimensionale ottocentesca del tempo ad una tridimensionale.

Ma è Hawking che, per la prima volta, ci fornisce la possibilità di calcolare una temporalità non lineare e

quindi ci dischiude una visione della temporalità "altra" dai paradigmi delle narrazioni ottocentesche, con la teoria dei "numeri immaginari".

In ogni forma della comunicazione dilaga un'espressione: "caotica" come sinonimo di coacervo di fenomeni, di situazioni instabili e conflittuali, di assenza di certezze e finalità.

Forse il "chaos" è compresente in tutto l'universo ma risulta ancora incomprensibile al sapere codificato.

Il "chaosmo" joyciano e lo "zeit-raum" di Mozart potranno, come si vedrà successivamente, essere utili strumenti di lavoro, per disvelare al pensiero poetante, ma anche epistemico, l'evento dell'essere che si dà dal nulla.

Se, nel mondo post-moderno, filosofia e ricerca scientifica rimettono in discussione la ragione classica, la possibilità di misurazione dai "frattali" di Mandelbrot alle "catastrofi" di Thom, al "dadaismo epistemologico" di Feyerabend fino a Medawar per il quale "non esiste un metodo scientifico" e lo scienziato è uno che "racconta storie" è inevitabile un ritorno al "mythos".

Il mito "ha abitato tra noi" e come gli dei ci ha lasciato, oppure può essere ancora principio attivo del pensare?

Giorgio Colli dispiega l'interpretazione nicciana di mito e "logos": soprattutto negli inediti conservati nel Fondo degli eredi:al di là della differenza canonica tra dionisiaco ed apollineo, per eventuare un nuovo chiasma mitico.

"Cose senza riso, né ornamento, né unguento la sillaba, con bocca folle, dice", il frammento eracliteo non sembra oscuro: la sapienza origina dalla "mania" (da: mantica=arte della divinazione).

Apollo "l'obliquo", dall'occhiata che conosce ogni cosa e con la parola che "non dice né nasconde ma accenna", comunica all'uomo la sapienza.

Il mito si eventua dalla fonè, dalla mistica voce della divinità che si getta nella fondità.

Il dio "parla per enigmi" e l'enigma, coessenziale alla divinazione e alla sapienza, è sempre crudele e tragico infatti "risuona dalle mascelle feroci".

E l'enigma si eventua, anche attraverso i paradossi del logos, dell'eristica, dell'indicibile.

La sapienza, la conoscenza si manifestano attraverso l'enigmaticità apollinea (non nel senso nicciano): la parola "ama nascondersi". G. Colli ci svela il chiasma enigmatico e mistico del mito che si dà quale essere che si eventua senza canone e senza fondamento.

La parola (il "logos") tesse trame in cui può perdersi Teseo nel labirinto che è già simbolo del "logos". "Logos" e (è) parola sono inganno, insidia, perdizione così come, ricorda Eraclito a proposito di Omero e dei pescatori, è inganno l'enigma; anzi, la sua anfibologia si disvela nella metis e nella sofia e si eternizza nell'icona.

Contro l'uomo sono tese l'arco e le parole di Apollo che "si slancia" "sfrecciando veloci pensieri": è il dio che si eventua senza essere né evocato né immaginato, giacché il divino si dà, è, c'è, senza perché.

La parola, attraverso cui il dio manifesta la sapienza, è collegata alle frecce; Apollo è "colui che agisce, colpisce da lontano, distrugge totalmente": parola, sapienza, distruttività e crudeltà del dio sono strettamente intrecciate.

La preesistenza, il pre-esserci dell'evento che si dà prima della differenza tra ordine, armonia e disordine, chaos.

La parola, il discorso, appunto il "mythos" in Omero sta anche per progetto e macchinazione.

Il "logos", elaborazione razionale, contrapposto a "mythos", nasce col passaggio dall'enigma alla retorica, dal mistikòs all'epistemico, dalla gettanza della metis alla fondatezza ideale dei modelli poetici.

La mutazione del "logos" originario (=un discorso, appunto un "logos" che accenna ad altro, vale a dire allo

sfondo divinatorio) si completa con la scrittura e soprattutto con la letteratura filosofica di Platone.

Givone nel corso di Perfezionamento in Epistemica Ontologica, ci ha disvelato come, nella ermeneutica della Verità o Disvelatezza o Aletheia della Radura, la "sofia" si sottrae: nasce la filosofia.

Forse nell'ontologia e nell'ermeneutica del mito della verità o nella disvelatezza del mito del logos c'è la differenza ontologica tra la verità epistemica, la verità ermeneutica e la verità ontologica.

Esaustiva l'interpretanza di Givone: in ogni verità fondamentale c'è l'abisso, c'è la fondatezza abissale dell'Essere che si eventua nella poiesis e nel mito e si dà quale ontologia strutturale della verità o struttura ontologica della disvelatezza nella physis, nella mondità, nell'icona, nella phonè, nella psychè.

Né si sa di più del cos'è. Lo spazio vuoto o la radura, lo spazio sgombro o svuotato dagli enti, anche dalle entità in sé e per sé, la pianura platonica, disvela l'ontologia della verità dell'Essere, dell'Essere nella physis, dell'Esserci nella natura e nella mondità.

L'interpretazione nicciana del "mythos" e del "logos" è stata rovesciata da Heidegger: "la filosofia non nasce dal mito. Essa nasce dal pensiero".

Ambiguità, duplicità, compresenza di significanze nella parola "mythos".

Il percorso: "mania" - sapienza - enigma - labirinto e "logos" porta alla "Signora del labirinto", ad Arianna, la donna-dea che salva Teseo.

Il filo del "logos". Ma quale "logos"?

Ma nel contempo la gettatezza dell'essere è sub-siedente ad ambedue.

Questo il percorso etimologico heideggeriano: "mithos" significa: parola che dice. Voce misterica della divinità che si eventua nella metis, nella poiesis.

Dire per i greci significa: manifestare, far apparire ciò

che è. "Logos" significa la stessa cosa".

È l'essere o il suo evento mitico che si dà quale mistica della poiesis, della metis,dell'eristica.

"Logos" da "leghein" sta per "raccogliere, accogliere, parlare": in greco: parlare significa "far comparire, lasciare apparire qualcosa nel suo aspetto".

Anzi il senso è ancora più profondo: raccogliere ed accogliere la presenza dell'essere che si eventua.

Il significato originario dell'"essere" si coglie in una radice dell'etimo: bhu-bhue=schiudersi, imporsi, predominare; da qui "fusis-fuein" ("fui", latino).

"Fusis" è "ciò che sboccia da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa) cioè il dispiegarsi aprendosi ed in tale dispiegamento "fare apparizione".

Ancora due radici: "fu=fa" servono a ribadire il legame «"essere" - "fusis" - apparire - "fainestai"».

E, l'"essere" (="einai") sta per "venire-a-manifestarsi-dentro l'ambito di ciò che è disvelamento, e, apparendo così, durare e dimorare".

Heidegger parla di coappartenenza di "essere" e "fusis": "essere" e pensiero coincidono e l'"essere" che appare (="fusis") porta con sé il raccoglimento, ("logos").

L'oblio della coappartenenza di pensare ed "essere" produce la perdita del senso originario del termine "logos" che viene così considerato solo come "discorso, proposizione".

La ricostruzione di Colli, sia pur con l'innovazione, rispetto a Nietzsche, di Apollo come dio dell'invasamento e non dell'armonia, non pare sufficiente.

Le radici del mito sembra vadano ricercate altrove: nell'entousiasmos, nell'essere abitati dal mito e dal mistero che si eventua nel mondo e nell'essenza dell'esserci.

Per parafrasare il filosofo: cos'è il "logos", nell'"abisso senza fondo", nell'assenza del fondamento, nel "ab - grund" che costituisce l'"esser-ci", in cui l'"esser-ci" è get-

tato?

In breve: cos'è la razionalità nella crisi del fondamento e nel trionfo della "techne"?

"Logos" e "techne" prevalgono veramente sul mito o sono solo una sua singolarità?

In questo tempo segnato dal trionfo del pensiero tecnico: dove si è nascosto il "mythos", cos'è il pensiero, la conoscenza, il "logos"?

È temerario forse affermare che l'interpretazione del mito si intreccia alla riproposizione della questione della natura?

Il mito sembra cooriginario, coessenziale alla natura ed avere la stessa essenza strutturale della "fusis" (forza che cambia e trasforma) più che quella della "hyle" nel senso proprio del termine di "materiale per costruzione".

L'interpretazione del mito implica una ripresa del concetto di materialità inteso però come interpretazione della sua origine, della "fusis".

Non un materialismo della "hyle" ma della "fusis", un oltrepassamento della materialità verso l'immaterialità.

Intanto la crisi del "logos", della "techne", delle grandi narrazioni sembrano indifferenti alla temporalità "immaginaria" del mito in quanto questo non si impone al mondo come un "epistéme".

Siamo "gettàti nell'enigma", nel "próblema": un ostacolo da superare, una sfida da raccogliere ma anche siamo "gettàti" nella "formulazione di una ricerca".

Per parafrasare Heidegger l'"esser-ci" è "gettàto" nell'"ab-grund".

L'"ab-grund" costituisce l'"esser-ci". Siamo in "esso" ed è "da esso" che bisogna partire: dall'"abisso senza fondo".

Se "il linguaggio della metafisica non poteva servire" ad Heidegger, a noi serve fino in fondo il linguaggio heideggeriano?

Non possiamo dire, con Heidegger, che "tutto" deve "capovolgersi"?

La domanda fondamentale (="grundfrage") è allora. "qual è il senso del "logos" nella crisi del "grund"?

CAP. 2

LA STORIA MITICA ED ONTOLOGICA DEL MITO DELLA PHYSIS

La storia del mito della Physis è la storia dei luoghi del mito, è la storia della radura dell'Essere, dell'Essere diradato, sgombro, libero d'essere nell'abisso mitico, senza nulla, senza tramonto.

Va ricercata la storia dell'ontologia del mito della Physis, oltre la metafisica nichilista categorica, epistemica, paradigmatica.

Il mito c'è quando l'essere si pone dinanzi nella contemplazione dell'Essere che si dà, si getta alla presenza nella radura quale ontologia dell'Essere poetante.

Il Gegengrundsein è la radura poetante che custodisce la cura dell'Essere.

Il mito non è la singolarità nichilista cosmica del tempo immaginario, giacché quelle topologie sono categorie della prospettiva del mondo tramontante mentre l'orizzonte dell'Essere mitico non si trova mai di fronte al tramonto, alla fine della storia.

Nel mito c'è l'eterno ritorno della differenza ontologica tra il Gegenseyn e il Widerseyn: non il nulla o il niente, ma l'Essere che ci viene incontro, l'Essere che si getta alla presenza.

La storia mitica del mito è la storia della differenza che si eventua nell'ontologia poetante, è la storia dell'Essere che contempla l'essere di fronte, quale presenza della radura, ove non ha mai abitato né l'Esserci, né la mondità, né la metafisica, ma solo la risonanza dell'Essere che ci viene incontro quale eterno ritorno.

Quando un luogo, una radura, un vuoto sono abitate poeticamente dall'Essere si eventua il "mithos".

La storia mitica del mito è la storia degli spazi liberi, abitati solo dall'Essere che ci viene incontro, quale Gegenseyn, mai nullità.

I luoghi del "mithos" sfuggono alla classificazione dell'imperativo categorico, del rigore razionale o della metafisica ideale nichilista, inferenziale, logistica.

I luoghi del "mithos" sono gli spazi topologici ove l'Essere si dispone alla contemplazione, all'ascolto, alla visione, al pensiero poetante dell'Essere che ci viene incontro.

Il Gegenseyn: l'Essere che viene incontro per abitare poeticamente, non solo il mondo, l'essenza dell'Essere, l'Essere poetante, l'Essere ontologico.

Si eventua così la differenza ontologica: si presenta la topologia dell'Essere mitico, poetante.

L'Essere "mithos", quale essere animato nel mondo mitico è la misura di tutto: del Chosmo che c'è e del mondo che non c'è, che dà senso e l'impianto, la Gestell al mondo dell'Esserci.

La topologia del "mithos", quale storia mitica del mito della Physis è la Gestell del mondo e dell'Essere animato, quale Esserci che ci viene incontro nella sua morfogenesi di Essere animato.

La Topologia dell'Essere "mithos" è implementata nella bistabilità dei sentieri che si biforcano: c'è la superficie della Gestell fondante il mondo dell'Esserci, trascendente, metafisico, etico, poetico, estetico, epistemico, ermeneutico, e c'è l'Essere animato che ci viene incontro nel vuoto ontologico, nella radura libera dal nichilismo quale Gestell.

La storia del mito è stata interpretata quale volontà di potenza della metafisica imperativa influente: non c'è una storia poetante del mito, né una storia ontologica nel senso di Topologia del "mithos" dell'Essere più che del mondo o della mondità.

La gettatezza dell'Esser "mithos" non è semplicemen-

te imperativo metafisico della volontà di potenza, quella è solo la sua metamorfosi teocratica ed influente, altrimenti il "mithos" sarebbe solo una delle varietà ermeneutiche, epistemiche, estetiche.

L'Essere animato che si incontra, si getta nell'Esserci, nel mondo, nella vivenza: è la Gestell dell'Essere animato che ci viene incontro, non quella metafisica, o etica, epistemica, ma quella metastabilità che annienta il Kaos, il nulla, oltreché l'Esserci preesistente, per fondare la Topologia del "mithos" dal nulla.

La storia del "mithos" è la storia del campo sacro. Il campo sacro è la Gestell dell'abisso, dell'Abgrundseyn che si eventua quale vuoto cosmico, radura dell'invisibile, è la risonanza dell'eterno ritorno dell'Essere animato.

Il campo sacro del "mithos" è la Bildseyn dell'abisso che ci sta sempre di fronte, ci abita e che ci incontra. E si presenta anche quale impianto, struttura ontologica, in qualità di salvezza, cura, pensiero poetante della Physis.

Il campo sacro del "mithos" della Physis è la storia della differenza del venirci incontro dell'Essere e del suo gettarsi nel mondo, nella Physis cosmica ed è al tempo stesso stabile ed instabile: la sua stabilità è relativa all'Essere animato che si eventua quale essere mitico: dall'abisso dell'Essere ci viene incontro e incontra l'Esserci ed il mondo, la Physis e la sua struttura ontologica.

L'anfibologia del campo sacro del "mithos" dà alla sua Gestellseyn l'essenza della metastabilità in relatività con l'ontologia.

Quella differenza è essenziale, perché crea la biforcazione tra l'immagine della storia mitica e l'immagine del mondo della storia del "mithos" della Physis.

Finora la storia del mito si è presentata, nell'interpretazione dell'immagine del mondo imperativa ed influente, quale volontà di potenza metafisica sull'immagine della storia del mito della Physis.

Nella storia del "mithos" della Physis si eventua una interferenza: quale immagine della storia del campo sacro del "mithos" che dà la misura non solo al mondo, all'Esserci, alla vivenza,al nulla ma anche all'Essere.

Nella storia del "mithos" della Physis c'è sempre la trivarietà della Topologia dell'Essere:Seyn, Daseyn, das Selbstseyn ove l'Esserci o l'Essere è indeterminato.

L'interferenza di quella presenza dà la misura dell'indeterminatezza, dell'infinitesimale, dell'indicibile.

Il campo sacro del mithos così è sia Gestell, sia Gegen-Gestell; di più, è il Gegen-Stell: l'impianto della storia mitica della Physis, struttura ontologica che ci viene incontro dall'alterità.

CAP. 3

UN "ATTRATTORE STRANO" NELLA CRISI DELLA CONCEZIONE PROGRESSIVA

La ragione: il problema fondamentale dei nostri tempi. Prima di Leibniz non esisteva una teoria dei fondamenti della ragione: il primo assioma logico dei fondamenti della razionalità moderna è rinvenibile nella frase leibniziana: "nihil est sine ratione", niente è senza ragione ovvero nessun ente può esistere senza un fondamento, senza una razionalità.

Ma quando si opera l'oltrepassamento della metafisica e quando si attua la "differenza ontologica", è ancora fondamentale quell'assioma leibniziano e, successivamente, hegeliano?

Le conoscenze razionali sono confutabili sia attraverso la messa in crisi dei fondamenti sia attraverso la costruzione di una metafisica che pone ai fondamenti originari dei problemi irrisolvibili, aporetici e paradossali.

La logica è entrata in crisi irrimediabilmente. Tale crisi era già, in origine, permanente?

La risposta è forse rinvenibile nella contrapposizione che Heidegger instaura tra il "nihil est sine ratione" leibniziano e A.Silesio per cui "la rosa è senza perché; poiché fiorisce di sé, non gliene cale; non chiede d'essere vista".

Ora, di queste contemporaneità, sorgenti in simultanea, tra nascita dei fondamenti e crisi degli stessi è intrisa la storia della ragione.

È la storia della logica che si ripete e che si ritrova ad un bivio, ad una biforcazione.

Fin dall'origine, nella logica è presente questa biforcazione o "differenza ontologica" originaria: quale coesi-

stenza di due "logos" dell'ente, dell'eristica quale dinamica interna, dis-cordia dell'ente.

Il problema del tramonto dell'occidente, la tematica della crisi delle civiltà, delle ideologie, dei sistemi: risonanza di un problema più essenziale, quello della crisi dei fondamenti, del fondamento della ragione.

C'è una contemporanea necessità di comprendere, riflettere sulla natura, sulla sua ipotetica e reale crisi irreversibile.

È utile riflettere sulla celebre controversia filosofica, ossia sulla definizione storica e sistematica del neokantismo che Heidegger fece valere nei confronti dell'ultimo rappresentante della tradizione neokantiana, Cassirer, a Davos nel 1929.

Intorno al 1850 sorge la questione: che cosa rimane ancora alla filosofia, se la totalità dell'ente è stata spartita tra le scienze?

È verissimo che alla costituzione del neokantismo contribuisce il mutamento dello status della filosofia, tale sviluppo sottrae alla filosofia tradizionali ambiti di sua competenza, e la spinge ad assumere il ruolo di "scienza della scienza".

Parrini scrive "si può tenere ferma l'idea della crisi dei fondamenti della conoscenza senza accettare le conseguenze antifilosofiche che alcuni ne hanno tratto.

Si può accettare l'antifondazionalismo senza per questo sentirsi obbligati a rinunciare all'elaborazione di una teoria della conoscenza che, da un lato, eviti la deriva del relativismo radicale e, dall'altro, tenga conto dei risultati delle scienze senza appiattirsi su di esse perseguendo l'obbiettivo di un'epistemologia integralmente 'naturalizzata'.

Nelle mie intenzioni, ciò dovrebbe far meglio comprendere per quale via la combinazione teorica fra la concezione qui difesa della verità oggettiva e l'affermazione del carattere contingente della sintesi conoscitiva possa

accogliere molti aspetti dell'antifondazionalismo e del postmodernismo senza arenarsi nelle secche del relativismo radicale.

Temo che come tutti i lavori in cui si cerca di gettare 'ponti' fra tradizioni di pensiero diverse, anche questo sia destinato a provocare lo scontento di tutti, dei 'pluralisti' e dei 'monisti', degli 'ermeneuti' e degli 'scientisti', degli 'analitici' e dei 'continentali'".

Roberta Lanfredini nei materiali approntati per il Corso di Perfezionamento in "Epistemologia teorica e applicata" (ora in "Dall'empirismo logico all'epistemologia odierna") afferma:

"L'interpretazione è un processo, per niente uguale per tutti: ci si può aspettare che si interpretino i fatti in maniera diversa, che si escogitino leggi e teorie diverse.

Costruiti in modo diversi questi processi costituivano ciò che è denominato metodo scientifico.

I fatti non risultavano mai essere semplici fatti, indipendenti da convinzioni e teorie esistenti.

Produrli richiedeva un apparato che dipendeva dalla teoria, spesso dalla teoria che gli esperimenti avrebbero dovuto sottoporre a controllo.

In queste circostanze gli individui a volte difendevano il proprio punto di vista.

Il termine cui la strada percorsa dalla nuova epistemologia conduce è il relativismo (non esistono ipotesi teoriche più giustificate di altre; non solo non esistono giustificazioni nel senso forte del fondazionalismo.

Ma non esistono nemmeno ragioni nel senso debole dell'anti-fondazionalismo; ragioni, cioè, contestuali e relativizzate: è questo il senso del famoso motto feyerabendiano "anything goes"); il soggettivismo (qualsiasi ipotesi, lungi dall'essere verificata o falsificata da asserzioni empiriche, si autoconvalida e autocertifica, in un processo irrimediabilmente circolare: è questa la tesi del carattere theory laden dell'osservazione; l'irrazionalismo (se è

vero che non esiste una base osservativa neutrale e stabile su cu edificare le nostre teorie, qualsiasi scelta fra ipotesi teoriche alternative o, più in generale, fra programmi di ricerca alternativi, è destinata, ad una sostanziale arbitrarietà: è questa la tesi della incommensurabilità)".

CAP. 4

TEMPORALITÀ LINEARE, CAOTICA ED "IMMAGINARIA". CRISI DEI FONDAMENTI: STRUTTURA ONTOLOGICA DELLA MATHESIS E ONTOLOGIA DELLA PHYSIS

La visione del tempo è enucleata nell'elaborazione scientifica del tempo ovvero da un'elaborazione linearizzata del tempo.

Potrebbe essere utile procedere verso un'innovazione teorica attraverso l'uso che è stato fatto dell'"attrattore strano" di Lorenz per la crisi delle scienze.

Non è forse necessario intraprendere una vera e propria "ontologia del tempo" prima, e poi creare e/o esplicitare l'ontologia del tramonto?

Se non esiste un'ontologia del tempo come si fa ad individuare un'ontologia del tramonto o della crisi?

Si può quasi concepire il problema del tramonto come l'evidenziarsi di un "attrattore strano" che possiede in sé i limiti del suo dispiegamento ma che procede seguendo una direzionalità verso un itinerario, forse abissale,di cui non conosciamo ancora perfettamente gli esiti possibili.

In breve: si conosce quasi perfettamente il confine del problema ma è ancora impossibile percepirne il percorso, prefigurarne l'itinerario futuro.

Se non sarà possibile individuare un itinerario da "attrattore strano" nella temporalità, allora, in assenza di altri paradigmi si tornerà ad una visione ciclica e mitica giacché pare irreversibile la crisi della concezione progressiva.

Con l'introduzione delle macchine, anche la linearizzazione del concetto di tempo cambia o si evolve: invece di essere diviso in due parti, il "tempo" viene investito nella sua natura essenziale da un meccanismo tecnologico che ne incrementa differenzialmente le potenzialità e le valenze.

Nella teoria del "valore" c'è tutta la visione lineare, positivistica del tempo: se fino agli anni '60 ha funzionato, con l'irruzione delle nuove tecnologie è entrata in crisi.

E peraltro ogni tentativo di uscire da questa gabbia della temporalità lineare non fa ricadere chiunque nella visione ciclica e mitica del tempo?

È bene richiamare tre passaggi dell'epistemologia sul tempo, condensabili in tre figure di pensatori: Bergson, Heidegger, Hawking.

È di Bergson la nozione di tempo fondata sulla metafora dello srotolamento del passato verso il rotolamento del futuro; di Heidegger è possibile richiamare la metafora del sentiero che sale sulla montagna: ad ogni curva pare che il sentiero torni verso il passato ed invece sta per risalire sul vertice del futuro.

Queste due tesi ci portano a rappresentare una visione della temporalità "altra" da quella lineare: si passa da un'immagine bidimensionale dell'800 ad una tridimensionale.

Qui c'è lo stesso passaggio verificatosi quando la geometria euclidea fu superata dalle geometrie lobacewskiane o iper-euclidee o non euclidee; c'è lo stesso passaggio di quando Copernico scoprì la non realtà delle teorie tolemaiche.

C'è qualcosa che possa approdare ad una nuova visione della temporalità?

La visione del tempo lineare dipende dalla possibilità di calcolare, con i numeri reali, un segmento e/o una linea retta.

Ma quando vengono scoperte altre teorie di numeri

non reali e nello stesso tempo razionali e naturali, anche la possibilità di calcolare un tempo non lineare diventa un gioco.

Hawking verso la metà degli anni '70 elaborò, attraverso i "numeri immaginari", la teoria del "tempo immaginario".

I "numeri immaginari" sono perfettamente numerabili, calcolabili anche se non commensurabili con le altre teorie numeriche (numeri "reali", "naturali", "irrazionali"...)

Nell'estate del 1995 a Firenze, S. Hawking ha capovolto la visione: da singolarità dello spazio implosivo del cosmo, a singolarità gettante energia continua ed antientropica nell'universo.

Quale paradigma si è eventuato? Un modello spaziale delle singolarità spazio-temporali.

Nel modello matematico proposto da Hawking, le parti stabili delle singolarità cosmiche s'immaginano instabili, per la teoria dell'indeterminatezza di Heisenberg: non si potrà mai sapere, con assoluta precisione, quale status possiedano le particelle elementari ai confini dello spazio vuoto.

Se la scienza non ci inganna, siamo di fronte ad un evento della visione del kosmos sconvolgente e paradigmatica.

Se quel paradigma è pregnante in macro nel cosmo, sarà altrettanto nel micro.

Hawking ci fornisce, per la prima volta, la possibilità di calcolare una temporalità cosmica non lineare e quindi ci dischiude una visione della temporalità "altra" dai paradigmi delle narrazioni dell'800.

Mentre la classica visione del tempo procede per spostamenti progressivi e lineari come se fosse una freccia (la freccia, famosa, del tempo), l'evoluzione del "tempo immaginario" si dispiega nella superficie di una sfera, sorge da un polo "immaginario" e si chiude in un polo, di

linee congiungenti, "immaginario".

Se si pongono le due diverse interpretazioni del tempo in relazione, si comprende come c'è una convergenza ma anche una biforcazione nel percorso.

Alle due classiche "assoluto" e "relativo", si aggiungerà una nuova (da rendere suffragabile dal consenso della Comunità scientifica) denominabile "temporalità immaginaria".

Un'espressione, divenuta molto familiare, attraversa la cultura in generale: "è un caos".

È un'espressione che viene usata per esprimere la dissolvenza di una qualche identità, telos, lineamenti e fondamenti e sta per "non esiste nessuna certezza, finalità, non c'è nessun fondamento".

Emerge l'"epistème" di due congetture: la più originaria prende spunto dalla dialogia tra apollineo e dionisiaco ove ogni sapere, ogni senso non ritrova più in sé e fuori di sé le coordinate fondamentali: il mondo è dominato da un'instabilità permanente, caotica appunto; il senso della temporalità, in questa visione, avverte il declino sia della linearità sia della ciclicità senza un dispiegamento, però, di un'interpretazione verso altre forme della conoscenza e del sapere: il senso di questa congettura rimane sempre al di qua del senso caotico contemporaneo.

La seconda congettura, viene alla luce nella matematica con la "teoria del caos".

C'è una qualche corrispondenza tra queste congetture e quel senso impalpabile appena descritto, si può stabilire una qualche connessione tra i vari sensi del "caos" e/o definire che cosa sia questo "senso del caos"?

Si evidenzia la necessità di stabilire una minima considerazione sull'"ontologia del chaos", sul senso in sé del "chaos", sulla sua influenza nella cultura.

Joyce col suo ossimoro "chaosmos" volle definire un senso che fosse, nello stesso tempo, un "cosmos" non ordi-

nato e non prevedibile; questa parola vuol dirci che l'antica distinzione tra ordine e disordine, tra "cosmos" e "chaos", tra tempo ordinato e tempo disordinato, possono trovare un punto di fusione nell'essenza del "chaosmos" ovvero in un "cosmos" ove non regna più la simmetria apollinea ma fa da padrona l'assimetria dionisiaca.

Il "chaos", quando lo si contrappone al "cosmos", diviene sinonimo di fenomeni incomprensibili, indecidibili; quando si trova un punto di fusione col "cosmos", l'"ontologia del chaos" non fa altro che dispiegare luoghi e regioni dello spazio-tempo ove gli eventi appaiono disordinati, incomprensibili, indecidibili nel piccolo ma, in una dimensione diversa, appaiono in una prospettiva differente dalla precedente ma non per questo incomprensibili.

Forse il "chaos" è compresente in tutte le dimensioni dell'universo ed appare incomprensibile per la razionalità, per il sapere ed il calcolo.

Ma quando l'osservatore lascia che il "chaos" vinca le sue battaglie in quella dimensionalità e si sposta verso una dimensione "altra", il "chaos" cessa di essere tale per rivelarsi nella sua armonia e bellezza simmetrica.

Si può definire l'"ontologia del chaos" quale rappresentazione dell'essenza delle cose nella propria dimensione non delineata da nessuna cultura, razionalità, calcolo.

Perchè il "chaos" possa essere considerato un oggetto di osservazione, quindi, si dovrà trovare una soggettività visiva che ne delimiti l'orizzonte, il senso e la forma.

Per una classificazione delle varie tipologie caotiche, immaginiamo un disco in cui sia incisa una musica infinita.

L'"attrattore strano" sarà la forma regolare del "chaos" i cui confini e l'orizzonte degli eventi sono ben delineati, per esempio a forma di disco, ma di cui è impossibile percepire e calcolare l'itinerario interno.

Quando il sapere ha di fronte a sé la forma completa

del disco può definire l'evoluzione complessiva, può dare qualche ordine al disordine.

Ma lo stesso soggetto visivo, all'interno del disco, non riuscirebbe mai a stabilire un itinerario, un senso, una conoscenza, un ordine: si troverebbe in un classico "chaos".

In questa dialogia tra ordine esterno e disordine interno o viceversa c'è tutta l'essenza dell'"ontologia del chaos".

Il "chaos" non può essere identificato con la dialettica classica, hegeliana o post-hegeliana perchè i due "logos" si contrappongono quali identità definite e rigorose.

Né è possibile rintracciare i prodromi di questo paradigma nella monade leibniziana perchè essa non è mai stata elaborata da Leibniz quale sfera contenente in sé il "chaos" ma, invece il "cosmos"; ovvero, nella monade non c'è un succedersi di simmetria ed assimetria, di "cosmos" e "chaos", ma un succedersi di "cosmos" con "cosmos", simmetria con simmetria.

Forse nel periodo musicale,nello "zeit-raum" mozartiano è già presente il "chaosmos". "Zeit-raum", nella sua originarietà, significa spazio-tempo ovvero il senso del periodo quale fu formulato in origine: "perì-odòs" (limite intorno ad una strada, ad un sentiero).

La musica mozartiana è la prima musica col senso dello "zeit-raum", del periodo che ha in sé simmetria, rigorosità, completezza apollinea, cosmica, ma che, nella sua essenza, al suo interno conserva e svela un disordine, un'assimetria, una tonalità che va oltre l'ordine musicale esistente.

Lo "zeit-raum" sarà quindi, quale metafora del "chaosmos", lo spazio cosmico entro cui è possibile far soggiornare il tempo caotico e nel contempo il tempo cosmico, lo spazio del "chaos".

Mentre nel "cosmos" spazio e tempo ci appaiono, sia nella fisica classica fino a Newton sia nella fisica einstei-

niana e post, come regolati da una legge e da una rigorosità calcolabile e nel contempo come se fossero governate da identiche leggi, sensi, forme; nello "zeit-raum chaosmico" è possibile che lo spazio ed il tempo siano governati da una "differenza": tempo ordinato e spazio disordinato, tempo caotico e spazio cosmico.

Si potrebbe anche evidenziare una fenomenologia in cui una spazialità cosmica sia abitata da una temporalità caotica e viceversa.

Si potrà allora definire un "attrattore strano"avente una dimensionalità temporale caotica ed una dimensionalità spaziale cosmica.

La ragione classica si è trovata di fronte a questi fenomeni della scienza.

Il pensiero filosofico, per riuscire a trovare un'interpretazione di questi fenomeni, è stato costretto ad abbandonare le grandi narrazioni.

Forse Nietzsche con la sua dialogia Apollo-Dioniso, accennò a questa ipotesi, ma al di sotto delle complessità evidenziate dagli "attrattori strani" formulati da Lorenz; del resto mai appare, nel pensiero nicciano, la presenza metaforica di una divinità che possieda gli elementi del dionisiaco e dell'apollineo quale essenza stessa della sua natura.

Bisognerà attendere l'opera di Heidegger per riuscire a trovare, nel pensiero filosofico, una qualche traccia della congettura "chaosmica".

Forse nel famoso saggio del '63 intorno all'essenza della poesia, quasi in contemporanea con Lorenz, il filosofo ci preannuncia l'essenza del "chaos" quale essa ci appare.

Stabilire una connessione tra "chaos" e "fusis" è di per sé una sinergia ma, quando, da questa fusione viene alla luce un nuovo paradigma o una nuova ontologia del senso, alla fusione sinergetica si sostituirà la "sun-enargheia" (= "argon" = qualcosa che si dà alla luce, che si fa

luce da sé, che viene in evidenza) che ci appare senza che la nostra intenzionalità ne determini il senso, la direzione il telos.

Già nel termine stesso della "fusis" vi è una nozione della natura e del tempo in chiara assimmetria con il lineare; per esprimere simile concetto, Heidegger usa il termine hölderiniano di "wildniss", selvaggio vale a dire non ordinato, non apollineo ma dionisiaco e caotico.

In questa isologia tra l'essenza della materia e l'essenza del "chaos", c'è una visione del mondo che è governato dall'assenza del fondamento o da una temporalità caotica o appunto dal "wildniss"; la natura, quindi, non appare come un susseguirsi di eventi cosmici ed eventi caotici, né come la compresenza, dialogia tra "cosmos" e "chaos" ma la natura, la "fusis" (ove viene ad emergere il "cosmos") ha in sé la stessa essenza del "chaos" e cioè il suo essere selvaggio ed il suo apparire in evidenza quale "chaos".

In altri termini la "fusis" per Heidegger è il periodo, lo "zeit-raum", lo spazio-tempo ove il "chaos" viene alla luce per generare mondi abitati da una caoticità imprevedibile ed indecidibile dove trovano dimora dei ed uomini quindi il dionisiaco, l'apollineo e l'umano che non è né dionisiaco né apollineo ma è l'uno e l'altro.

In principio il "chaosmos" è isologico con la "fusis" e, a sua volta, questa isologia è possibile interpretarla come un "attrattore strano" ove la "fusis" si evidenzia con un orizzonte, una forma,una formula rigorosa e completa ma che in sé possiede infiniti itinerari labirintici.

Per poter parlare della "fusis" quale "ontologia del chaosmos", non è più possibile utilizzare il linguaggio che tutt'ora costituisce la nostra "koinè", perchè l'evidenziarsi del "chaosmos" quale "fusis", natura ha messo in crisi non solo le grandi narrazioni, ma anche l'essenza stessa del linguaggio.

La crisi delle grandi narrazioni significa anche la crisi

della "koinè", del linguaggio comune ed anche e soprattutto dell'idea stessa di qualsiasi forma, senso, essenza di comunità; in questa crisi, quale forma della prevalenza del "chaosmos" del mondo e di ogni idea di "koinè" e di linguaggio comune e del declino del linguaggio stesso o "clinamen", come orientarsi, quale sentiero percorrere se linguaggio, ragione, "senso dell'essere" sono in preda al "chaos"?

Solo una nuova visione della temporalità può offrire nuovi orizzonti alla nostra riflessione.

Derrida fa, un'operazione di "transfert" dell'elaborazione heideggeriana verso la formulazione di una teoria della "differenza" nella scrittura, nella "fonè", nel linguaggio.

Le referenze bibliografiche di Derrida erano limitate solo ai testi della vulgata heideggeriana; solo verso la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90, semiediti ed inediti di Heidegger ci hanno illuminato di più intorno alla problematica della "differenza ontologica" e della "differenza-nel-del-corpo".

Il passaggio di Derrida fu semplice: così come Heidegger operò la famosa svolta e cioè il passaggio dal pensiero dell'"ente" al pensiero dell'"essere", Derrida operò l'identico oltrepassamento dalla visione ontica della "differenza" alla visione ontologica della "differenza".

La "differenza" passò quindi dall'essere considerata un "ente", un oggetto su cui si potesse esercitare un'epistemologia ed una scienza neutrale, all'essere la rivelazione di un "esser-ci" sempre nascosto e che, per la prima volta, viene a pensare in modo differente.

In questo "sentiero" del pensare non c'è un ritorno alla metafisica semmai c'è un ritorno all'origine della "differenza" che il sistema ha occultato.

Ora, scoprire la "differenza" come il primo dispiegamento della "differenza ontologica" sul piano dell'esistenza è già un notevole contributo al "pensiero della dif-

ferenza".

Nei "Seminari di Zollikon" Heidegger fonda, prima che Derrida se ne accorga, il pensiero della "differenza-nel-corpo" ma anche dà fondamento alla "differenza pensante".

Nei "Seminari di Zollikon", la "differenza ontologica" si esprime quale "differenza" nella più vasta interpretazione della "differenza-del corpo".

C'è per Heidegger una "differenza" tra "essere-corpo-inanimato" ed "essere-corpo-animato".

Questa "differenza-nel-corpo-" è la stessa che si dispiega nel passaggio dal pensiero dell'"ente" al pensiero dell'"essere".

Il passaggio fondamentale dalla "ontologia della differenza" all'"ontologia della differenza-nel-corpo-" è rintracciabile nell'elaborazione di un "corpo inanimato" che può essere considerato come un "ente" od un oggetto di studio da parte del pensiero metafisico, della scienza, dell'epistemologia etc.

Mentre, dall'altra parte, c'è il dispiegarsi di un "essere-corpo" che non potrà mai essere compreso dal pensiero metafisico, dalla filosofia, dalla scienza etc.

L'"essere-corpo-animato" non si presenta mai al pensiero quale "ente" stabile sussunto o sussumibile nella razionalità perchè c'è sempre un dispiegamento che va al di là dei confini: quasi un "chaos" abissale ove è indeterminata ogni capacità di logica, razionalità.

Quel venire alla luce dell'"essere-corpo" non può mai essere un'imposizione, un "epistème": la"differenza ontologica-del-corpo" renderà insufficiente il pensiero della metafisica anzi cercherà un'altra forma di pensiero, si spera la "differenza pensante".

La "differenza ontologica" è la denominazione di un passaggio dal pensiero, da un "oggetto" ("ente") a un "non oggetto" e ad un "non soggetto": il suo dispiegamento, la "differenza", è l'elaborazione del pensiero dall'enti-

tà all'"essere".

Ma se l'"essere-corpo-animato" è l'abisso, è ciò che dà fondatezza al pensiero stesso, come può essere fondato da un pensiero che viene da un'"altra differenza"? È quindi necessario pensare quell'"essere" che è ancora nascosto all'interno "essere-animato" e che, da sé, si dà alla luce ed al pensiero.

Se ci fosse e se esistesse, sarebbe forse il pensiero dell'"ontologia della differenza".

L'"ontologia della differenza", quasi fosse un "chaos", non ha trovato forme stabili di rappresentazione di "ordine simbolico" perchè la sua origine abissale non si codifica nell'"eucosmo" (nel senso di "ordine simbolico") perchè non si identifica in un mondo o nell'"essere-in-questo-mondo".

L'"ontologia della differenza", giacché non può essere mai formalizzata né simbologizzata, quale espressione del corpo, del suo "essere-animato" è sempre caotica, imprevedibile, in conflitto con sé e con il mondo.

Una differente visione dell'"essere-corpo", è rimasta occultata nell'"essere" stesso e nell'"esistenza" stessa dell'individuo ed appare sul terreno del gioco.

L'agonismo sembra voglia svelare una dimensione dell'"essere" che è rimasta occultata.

Forse all'interno dell'ontologia del gioco è presente un "quid" che, nel corso dell'evoluzione storica e diramazione nei vari campi dell'esistenza ha prodotto due paradigmi differenti: quella prevalente, fuori del gioco: ove è essenziale distruggere l'"essere-che-è-di-fronte"; quella all'interno del gioco ove l'"essere" vince sull'"altro" che gli "sta-di-fronte" senza mai distruggerlo nella sua "essenza", ma, anzi, suscita nell'"altro" il dispiegarsi delle sue qualità migliori, della sua forza ed intelligenza.

Nel gioco infatti l'"essere" si trova di fronte sempre un altro "essere" che si esprime nelle sue qualità d'eccellenza tant'è che riesce a piacerci solo quando ci sorprende e

ci vince, con le migliori qualità intellettuali.

C'è quindi un'"identità" ed una "differenza", c'è un antagonismo ed un'amicizia, una "filei", uno stretto legame tra due antagonisti, tra l'"essere" e la sua "alterità".

Quello che si vede in campo non sarà altro che la manifestazione ed il dispiegarsi tra l'"essere" e l'"essere altro" che gli "sta-di-fronte".

Nel gioco l'avversario è da considerarsi come un antagonista del cui "essere" si sente necessità:senza l'antagonista finisce il gioco.

In altri termini: l'"essere" e la sua antitesi nel gioco non dovranno mai essere completamente soppressi ma, attraverso delle regole, devono coesistere e contrapporsi.

Si è di fronte ad un capovolgimento paradigmatico.

Un inizio di ricerca si può tracciare: la necessità della creazione di un'"ontologia eristica" che sappia offrire all'essenza dell'"essere" una dinamica "ec-statica", probabilmente genesi di un pensiero né debole, né forte né calcolante.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

COLLI G.: *Lezioni Universitarie con Inediti*, Archivio G. Colli, Firenze, 2003

COLLI G.: *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975

COLLI G.: *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano, 1988

COLLI G.: *La sapienza greca*, Adelphi, Milano, 1991

DETIENNE M., VERNANT J.P.: *L'astuzia dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Bari, 1984

ERACLITO: *Dell'origine*, varie edizioni

GALIMBERTI U.: scritti varii

GIVONE S.: *Storia del nulla*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994

GÖDEL K.: *Bollati Boringhieri*, Torino,1999

HAWKING S.: *Relazione alla 14a Conferenza Internazionale su "Gravità e Relatività Generale"*, Firenze, 1995

HEIDEGGER M.: *Essere e Tempo*, Utet, Torino u.e.

HEIDEGGER M.: *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma, 1989

HEIDEGGER, M.: *Seminari di Zollikon*, Guida Ed., Napoli, 1991

HÖLDERLIN, F.: *Liriche*, varie edizioni

HÖLDERLIN, F.: *Iperione*, varie edizioni

HÖLDERLIN, F.: *Empedocle*, P. Boringhieri, Torino, 1961

IANNACCI G.C.: *A proposito del Tempo*, Oceano ed., S. Remo, 2000

LEIBNIZ W.: *La Monadologia*, varie edizioni

LEIBNIZ W.: *Mathesis universalis*, varie edizioni

PROUST M.: *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi,Torino, 1986

PARRINI P.: *Sapere e interpretare*, Guerini, Milano,

2002

LANFREDINI R. *"Fenomenologia applicata"*, Guerrini e Associati, 2004

PLESCIA G.: *Il Chaosmos: è infinito, infinitesimo*, PirelliINTERNETionalAward 1998

PLESCIA G. (et alii): *Archematics and Unfoldings of Thom's Theorem Some Applications of the Theory of Structural Stability,* in: Atti dell'Association for the Advancement of Modelling and Simulation Techniques in Enterprise, Blacksbourg, Virginia, USA, 1984

PLESCIA G. (et alii): *Allosteresi Industriale e Sinecismo Morfogenico*, in: Atti Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Matematica ed Architettura, Bollettino dell'Unione Matematica Italiana, Roma1981

PLESCIA G. (et alii): *Allocazione industriale e morfogenesi urbana*, in: L'analisi degli Insediamenti, F. Angeli Ed., Milano 1984

PLESCIA G. (et alii): *Archematica della Distopia / Desideranza Spaziale Post-industriale*, in: Atti "Luoghi e Logos" Inu E.R., Oikos, Regione Provincia e Comune di Bologna, Ministero Ricerca Scientifica e Tecnica, Ed. S. Agata B., Bologna 1984

PLESCIA G.: *La Linea Elastica: Formalizzazione e Dedicibilità*, in: Atti e Rassegna Tecnica, della Società degli Ingg.e degli Arch., Torino 9, XXXIV 1980

PLESCIA G., IANNACCI G.C.: *Fondamenti di storia della verità*, Agenzia 2001. cnr.it

RUELLE D.: *Caso e Caos*, B. Boringhieri, Milano, 1992

THOM R.: *Structural stability and Morphogenesis*, Londra, 1972.

NOTA BIOGRAFICA

Si laurea in Architettura Politecnico di Torino con la Tesi in Analisi e Modelli Matematici "Per la critica della (non) Neutralità della Scienza - Per una Teoria dell'Inneutralità" con Pubblicazione di uno stralcio in "Atti e Rassegna Tecnica della Società degli Ingegneri e degli Architetti" di Torino.

Dopo la frequenza e gli esami al Corso di Specializzazione "Pianificazione Urbanistica" dei Proff. Gorio ed Imbesi della Facoltà di Ingegneria dell'Università degli Studi di Roma, consegue l'attestato del Corso di Perfezionamento in "Scienza ed Epistemologia" dell'Università degli Studi di Firenze Direttori i Proff. P. Parrini e R. Lanfredini, Tutor il Prof. S. Givone con la Tesi "Ontologia della Physis". Ha frequentato, a.a. 2005-06, il 2° Corso di Perfezionamento in "Scienza ed Epistemologia" dell'Università degli Studi di Firenze Direttori i Proff. P. Parrini e R. Lanfredini, Tutor il Prof. A. Marinotti con la Tesi "Ontologia dell'Opera d'Arte."

Ha partecipato al Concorso del Cnr nell'ambito della "Promozione Ricerca/Pubblicazione Opera" con il testo: "Ontologia della Mathesis e la Crisi dei Fondamenti".

Presentatore, di un Progetto di Ricerca Tecnologico: "Stabilità Strutturale, Elasticità, Morfogenesi dei Moduli Tecnologici per Impianti per le Preesistenze Architettoniche: Progetto Epistemico Brevetti e Modelli Matematici" per il Prof. V.A. Legnante Direttore del Dipartimento di Tecnologie dell'Architettura e Design "P. L. Spadolini" Facoltà di Architettura Università degli Studi di Firenze.

Ha presentato il Brevetto "Fibre Ottiche al Fullerene" all'"Agenzia Italia" di Biella e quale Direttore e Coordinatore, Progetti di Ricerca, di Congressi e

Seminari all'Agenzia di Ricerca del Cnr e Progetti di Ricerca in Ambito Europeo "Ten-Telecom" "E-Content".

Ha fatto parte,quale Expert Evaluateur, di "Cordis": Agenzia di Scienze e Ricerca dell'Unione Europea.

Ha ricevuto n. 2 Premi (CD-Calendars) nell'ambito del "PirelliInternationalAward".

Ha partecipato con il contributo "Modelli Matematici per la Gravità Quantistica" all'8th Italian Conference on General Relativity and Gravitational Physics a Cavalese - Tn, Comitato Organizzatore Proff. Cerdonio-Cianci-Francaviglia-Toller.

Con altri ha partecipato, a Convegni dell'Association for Advancement of Modelling and Simulation Tecniques in Enterprise e della Society of Engineering Science alla Blacksburg University in Virginia-Usa, a Nizza e Parigi; e dell'AISRe a Venezia, Bari, Firenze nonché al Seminario dell'Istituto Nazionale Urbanistica, organizzato dal Ministero della Ricerca Scientifica, e dall'Oikos della Regione Emilia Romagna e del Comune di Bologna.

Ha lavorato con un Gruppo di Ricerca al Research Program-Cnr-Piano Finalizzato Trasporti. Direttori Nazionali delle Ricerche P.L. Spadolini e L. Bianco ed ha ricevuto contributi (con altri), su Fondi del Ministero della P.I., con il lavoro "Modelli Matematici per la Pianificazione Territoriale e la Progettazione Edilizia".

Il lavoro (con altri) "Allocazione Industriale e Morfogenesi Urbana" è stato pubblicato in "L'Analisi degli Insediamenti Umani e Produttivi" a c.d. G. Leonardi - F. Angeli, e nel Bollettino dell'Unione Matematica Italiana; il lavoro "Allosteresi Industriale e Sinecismo Morfogenico" in Atti del Convegno "La Matematica nella Facoltà di Architettura" Dipartimenti di Matematica ed Architettura dell'Università degli Studi di Firenze.

Alcuni inediti dell'archivio di G. Colli, in cui è presente un nuovo chiasma del mito, portano a ripercorrere l'interpretanza nicciana di mythos e logos, il concetto di abisso in Givone, alcuni momenti del pensiero heideggeriano, ad interrogarsi se logos e techne prevalgono sul mito o sono una sua singolarità e impongono una riflessione sulla problema del tempo.

Un'innovazione teorica, tramite l'attrattore strano di Lorenz e le teorie di Hawking, delinea il paradigma della temporalità immaginaria, altra da quella lineare, e fa emergere una Topologia dell'Essere che vede il mithos all'interno di spazi topologici.

La crisi dei fondamenti "non obbliga ad accettare le conseguenze antifilosofiche di alcuni" (Parrini), la nuova epistemologia è messa in guardia dai rischi del relativismo (Lanfredini), mentre il sentiero interrotto della crisi, dai frattali di Mandelbrot alle catastrofi di Thom, sembra condurre ad una noematica ontologica godeliana.

Quando il sapere, per esempio, ha di fronte a sé un disco in cui sia incisa una musica può definirne l'evoluzione; lo stesso soggetto visivo, all'interno del disco, non riesce a stabilire un percorso, un senso: si trova in una situazione chaotica. I confini e l'orizzonte degli eventi sono ben delineati (es. a forma di disco) ma è impossibile calcolare l'itinerario interno.

L'ontologia della differenza, quasi fosse un chaos, non ha trovato forme stabili di rappresentazione a causa della sua origine abissale. Nello zeit-raum mozartiano, metafora del chaosmos, spazio e tempo sono governati da una differenza e dialogia: tempo ordinato e spazio disordinato, tempo caotico e spazio cosmico.
Emerge una ontologia del chaos che dispiega luoghi e regioni ove gli eventi appaiono incomprensibili e indecidibili e viene delineato un paradigma che va oltre il pensiero debole o forte.

G. Camilla Iannacci

ISBN 88-6037-292-5

€ 5,50